

Ética y pragmatismo según Putnam*

AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ

Resumen: Se presenta y comenta el enfoque reciente de Hilary Putnam sobre la relación entre ética y pragmatismo. Se resalta también su vinculación con la idea aristotélica del «florecimiento humano» y con la justificación de la democracia de John Dewey.

Palabras clave: Ética, pragmatismo, ontología, epistemología.

Abstract: Hilary Putnam's recent view on the relationship between ethics and pragmatism is presented and commented. Its connection with the Aristotelian notion of «human flourishing» and with John Dewey's justification of democracy is highlighted too.

Key words: Ethics, pragmatism, ontology, epistemology.

Introducción

Este trabajo se propone presentar y comentar en sus líneas fundamentales la contribución pragmatista de Hilary Putnam (1926—) a las discusiones éticas de la actualidad. Este filósofo estadounidense no solo ha sido calificado, por su no menos famoso colega y rival filosófico, Richard Rorty, de «principal pragmatista contemporáneo» (1999, p. xxvii), sino que de hecho es, a no dudarlo, uno de los filósofos sin más de mayor influencia en el presente. En lo que sigue se insistirá, esencialmente, en dos puntos.

En primer lugar, que el enfoque ético de Putnam resulta coherente con una serie de temas característicos de la tradición pragmatista, pasada y presente. Entre ellos se cuentan los siguientes: una postura crítica ante cualquier posición filosófica o política que pretenda ofrecer fundamentos absolutos, necesarios y fijos de una vez por todas para el conocimiento y transformación de la realidad. Asimismo, el pragmatismo —en especial el putnamiano— abandona la búsqueda de realidades y verdades metafísicas últimas, pero a la vez rechaza toda forma extrema de escepticismo y relativismo.¹

Putnam entiende, en efecto, que la tradición pragmatista se inclina, en general, hacia un cauto falibilismo y prefiere, antes que proponer soluciones globales *a priori*, por ejemplo en el terreno de lo político, enfrentar problemas concretos y a partir de ahí idear en forma comunitaria y dialogada posibles respuestas o líneas de acción. El pragmatismo recalca el carácter social del conocimiento,

Fecha de recepción: 9 mayo 2005. Fecha de aceptación: 3 abril 2006.

* Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación inscrito en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, y apoyado por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

1. Se sigue en parte la útil presentación de Bernstein. Cf. también Putnam (1994a, p. 152) para su propia versión de las principales tesis pragmatistas.

pero rechaza el mero subjetivismo o la simple apelación a la mayoría en la resolución de conflictos. Promueve el uso crítico y responsable de la ciencia y la tecnología, pero se opone con firmeza a toda forma de reduccionismo o de idolatría cientificista y tecnocrática.

En segundo lugar, se desea resaltar que el enfoque ético de Putnam, en su triple dimensión pluralista, pragmatista y realista, ofrece una opción atractiva para el abordaje de la problemática ética. Desde luego, aunque el reciente interés suscitado por el punto de vista moral de Putnam se explica, en buena medida, por sus lazos con el llamado «pragmatismo clásico» —de C. S. Pierce, W. James, J. Dewey y G. H. Mead, principalmente—, mismo que ha gozado de una notable resurgencia en los últimos lustros, hay que recordar que la filosofía actual de Putnam es un producto ecléctico, resultado de varias tradiciones y formas de entender el trabajo filosófico. Putnam no solo retoma temas del pragmatismo clásico, sino que los adapta a sus preocupaciones en otros ámbitos y a partir de diversas influencias filosóficas.

La exposición se concentrará en responder, básicamente, a las siguientes dos preguntas, en todo caso muy ligadas entre sí. Por un lado, ¿cuál es el punto de vista de Putnam acerca de la ética y, de modo muy conciso, qué influencias en su conformación reconoce su propio autor? Por otro lado, ¿qué importancia adquiere para el enfoque ético putnamiano la noción —inspirada por Aristóteles— de «florecimiento humano»? y, además, ¿cuál es el vínculo de esa noción con la idea de democracia alentada por John Dewey y acogida por Putnam?

II. La concepción putnamiana de la ética

A lo largo, sobre todo, de su obra más reciente, Hilary Putnam ha repetido en varias ocasiones que él no está interesado en la ética como un *sistema* acabado de principios, sino más bien como una *actividad* en la que se entrelazan una serie de preocupaciones sobre el comportamiento social humano y sobre las distintas estrategias que éste genera —encausadas en el plano político— para la resolución de problemas concretos y perentorios. Es decir, de forma consecuente con su herencia pragmatista, Putnam desconfía en sus reflexiones éticas de algunas de las grandes y grandilocuentes síntesis teóricas del pasado, si bien no las discute en profundidad.

En lugar de tales ambiciosas construcciones intelectuales, lo que Putnam ofrece en numerosos trabajos es una serie de consideraciones en las que problemas éticos, epistemológicos y ontológicos guardan una estrecha relación de intercambio y enriquecimiento recíproco. Así, por ejemplo, su noción de la realización humana plena o florecimiento humano —como más comúnmente la llama— no puede entenderse al margen del compromiso de Putnam con un *pluralismo ontológico*, mismo que a su vez resulta ininteligible sin el trasfondo de su crítica *internalista* al realismo metafísico y al relativismo radical postmoderno. Es decir, dicha crítica supone su defensa de la idea de que es posible combinar armoniosamente ingredientes pragmatistas y realistas de sentido común.

Pero Putnam también cree hay algunos elementos valiosos que aún pueden rescatarse de tradiciones filosóficas, metafísicas, pasadas. En el campo específico de la ética Putnam destaca aspectos de relevancia permanente en dos célebres creadores de sistemas filosóficos, Aristóteles y Kant. Si bien entre los autores contemporáneos Putnam menciona también con respeto a Lévinas, no cabe duda que la influencia mayor y determinante sobre su postura ética proviene de la filosofía de Dewey.

La importancia de Kant para la reflexión ética actual, piensa Putnam, no puede ser subestimada pese a su claro compromiso con lo que él califica, peyorativamente, de compromiso kantiano con

una «ontología inflacionaria.»² En ese sentido, Putnam encuentra muy presente en Kant «la idea equivocada de que la filosofía moral es imposible sin garantías trascendentales que pueden ser dadas sólo si postulamos un reino noumenal.» (1994c, p. 95) Aunque Kant no fue, desde luego, el primer autor en insistir en el carácter universalista de la ética, con la formulación de su «imperativo categórico» logró un grado notable de penetración en lo que habría de definir, a partir de ciertos ideales de la Ilustración que Putnam comparte del todo —como el reforzamiento de la idea de autonomía humana—, los esfuerzos de la reflexión moral en siglos venideros.

Por su lado, el mérito de Aristóteles tiene que ver sobre todo, afirma Putnam, con su planteamiento de uno de los temas éticos primordiales, la cuestión acerca de cómo debe ser la mejor vida posible para el ser humano. Sobre este punto anota Putnam: «En especial, la gran definición aristotélica del florecimiento humano (*eudaimonía*) como «la actividad del alma según la virtud de una vida completa», la encuentro hoy tan profunda como debió haber sido más de dos milenios atrás.» (2004, p. 26) Con todo y sus virtudes, las perspectivas kantiana y aristotélica deben complementarse con lo que Putnam denomina la intensa preocupación de Lévinas por el reconocimiento no distante-teórico, sino inmediato del «otro», en especial del otro como ser individual, sufriente y necesitado.

Aunque Putnam reconoce que hay posibles tensiones e incluso diferencias irreconciliables entre los tres autores mencionados, la actividad ética contemporánea, desde una óptica pragmatista, no debería sentirse coaccionada a tener que escoger un enfoque con exclusión completa de los aportes de sus rivales. Putnam no ve problema alguno en configurar una perspectiva ética ecléctica, en la que haya lugar para distintas maneras de concebir o imaginar la mejor vida realizable para las personas. Empero, la preferencia de Putnam la acapara, sin duda alguna, la idea deweyana de la ética como una actividad comprometida en la *solución de problemas prácticos*. Estos son, anota Putnam, citando a Dewey, ««problemas que encontramos en la práctica», problemas específicos y situados, en contraposición a problemas abstractos, idealizados o teóricos.» (2004, p. 28)

Justamente, lo que caracteriza a dichos problemas prácticos es que son, «a diferencia de los experimentos mentales idealizados de los filósofos, típicamente «enredados» [messy]. No tienen soluciones claras, sino que existen peores y mejores maneras de aproximarse a un problema práctico dado.» (2004, p. 28-9) Este acento pluralista de la reflexión ética putnamiana, derivado de la misma idea deweyana de la ética, queda claramente ejemplificado en su tratamiento del tema del florecimiento humano y de la superioridad del sistema democrático para su promoción eficaz.

III. Florecimiento humano y democracia

Uno de los puntos sobre los que Putnam más ha insistido en su obra reciente es en la necesidad de reconocer que todos los valores cognitivos —es decir, los que tienen que ver con la búsqueda de conocimiento fiable y objetivo— deben ponerse al servicio de una amplia «concepción holista del florecimiento humano». Ésta debe tener por guía una noción adecuada, humanamente asequible de lo «bueno» o el «bien» en estrecha relación con la aspiración natural de felicidad o *eudaimonía*.

2. «El ontólogo inflacionario pretende imponernos la existencia de cosas desconocidas para la percepción sensorial normal y para el sentido común (...) Sobre todo, estas cosas invisibles que el ontólogo inflacionario afirma haber descubierto se supone que son supremamente importantes. Para Platón (...) la existencia de las Formas, y en particular la Forma del Bien, explica la existencia del valor y la obligación ética. La Teoría de las Formas pretende decirnos qué son realmente la Vida Buena y la Justicia (y a menudo muchas cosas más aparte de eso).» Cf. Putnam (2004, p. 17).

En última instancia, sostiene Putnam, «*todos* los valores, incluyendo los cognitivos, derivan su autoridad de nuestra idea de florecimiento humano y nuestra idea de razón». (1990, pp. 139, 141) De ahí que, para él, la reducción de todo el espectro de la racionalidad humana al componente específicamente cognitivo o epistémico significa una distorsión, un empobrecimiento manifiesto de la realidad humana. Por eso la defensa putnamiana del florecimiento humano —cuya caracterización básica, pero no así su contenido Putnam retoma del Estagirita— se constituye por contraste con lo que él descarta como visión ingenuamente científicista de la racionalidad. Esto es, una visión de la razón en la que no hay lugar para otras formas no científicas —lo que en todo caso no equivale a decir *anti*-científicas— de experimentar o percibir la realidad.³

Putnam cree que la noción de florecimiento humano pleno no puede restringirse a las demandas aristotélicas a favor, principalmente, de la actividad teórico-contemplativa. Pues el florecimiento de tipo intelectual es, afirma Putnam, solo una parte «y solo tiene sentido como parte de nuestra imagen del florecimiento humano en general.» (1990, p. 21) Por eso él estima imperativo desligar la idea de realización humana de cualquier intento por asociarla a extremos que reduzcan la diversidad de opciones de vida. Ahora bien, el respeto a la *pluralidad* de formas de vida no debe confundirse con una apología del relativismo cultural extremo, opción que él rechaza una y otra vez en sus escritos. Pues, nos dice, «creer en un ideal pluralista no es lo mismo que creer que cualquier ideal del florecimiento humano es tan bueno como cualquier otro. Rechazamos algunos de esos ideales como erróneos, como infantiles, como enfermos o como unilaterales.» (1988, p. 151)

En rigor, advierte Putnam, el enfoque aristotélico sobre las distintas posibilidades de concebir la eudaimonía, no es lo suficientemente amplio para las circunstancias actuales. Pues, si bien el autor de la *Ética Nicomáquea* creía que diferentes concepciones de florecimiento humano «podrían ser adecuadas para diferentes individuos, teniendo en cuenta sus diferentes constituciones», al mismo tiempo «parecía pensar que, idealmente, habría algún tipo de constitución que todos deberíamos tener, que en un mundo ideal (...) todo el mundo sería filósofo.» Putnam aclara que hay que atreverse a ir más lejos que Aristóteles y proponer «que incluso en el mundo ideal habría diferentes constituciones, que la diversidad es parte del ideal.» Tanto es así, que con frecuencia «observamos algún grado de tensión trágica entre los ideales, esto es, que el cumplimiento de algunos ideales excluye siempre el cumplimiento de algunos otros.» (1988, p. 151)

Pero así como Putnam reconoce la importancia del factor intelectual, privilegiado por la tradición aristotélica, como parte integrante del florecimiento humano, así también resalta el aporte vital, complementario, de lo que él llama «la imagen moral kantiana», misma «que incluye la pretensión de que pensar por uno mismo sobre cómo vivir (*für sich selbst denken!*) es una virtud». (1994a, p. 122) Dicha imagen encierra, además, la idea central de que

«nuestra capacidad para ejercitar esta virtud es la capacidad moral más significativa que tenemos; incluye la afirmación de que un ser humano que ha elegido no pensar por sí mismo sobre cómo vivir, o que ha sido forzado o «condicionado» a ser incapaz de pensar por sí mismo sobre cómo vivir, fracasa en desarrollar una vida completamente humana.» (1994a, p. 123)

Precisamente, la meta de alcanzar condiciones de vida en las que los seres humanos puedan desarrollar al máximo sus capacidades físicas, morales y espirituales —cosa que desde un inicio descalifica toda forma de autoritarismo político—, solo es posible, para Putnam, optando por una

3. Un comentario más detallado sobre todo lo anterior puede verse en Rosales Rodríguez (2002).

concepción *objetivista* —que no es lo mismo que decir *apriorista*— de los valores. Pues, si bien, siguiendo a Dewey, Putnam cree que a la ética no le compete producir «principios universales», de los que siempre cabría derivar, necesariamente, directrices precisas para casos particulares, esto no quiere decir que haya que prescindir por completo de su capacidad orientadora.

El problema sobre el que Putnam desea poner sobre aviso es sobre la tentación filosófica de empotrar principios metafísicos últimos en la realidad, no permitiendo otra forma distinta de ver los problemas que la que su marco teórico dicta o impone. En este sentido, Putnam recurre a una distinción que en todo caso recorre la obra de otros filósofos morales contemporáneos, como J. Rawls, A. MacIntyre, B. Williams y J. Habermas cuando afrontan la controversia universalismo versus relativismo cultural; se trata del contraste entre una «ética universal» y «una forma de vida universal». (1994a, p 184)⁴

Putnam es de la opinión que la aspiración de universalidad ética sigue siendo legítima —de conformidad con una parte de la herencia de la Ilustración— siempre y cuando no se crea que el universalismo solo es alcanzable dentro de *cierta* forma superior de vida universal, o dentro de *cierta* forma privilegiada de sociedad. Es decir, a tenor de dicha confusión entre una «ética universal» y «una forma de vida universal», se piensa que la única alternativa viable al maligno relativismo ético solo puede ser un autoritarismo cultural, es decir, una estrategia despótica de imposición de una única manera de vivir, entender y valorar la realidad social.

Entre otros factores, Putnam atribuye esa confusión entre universalismo ético y uniformismo ideológico al enorme impacto social de la ciencia y la tecnología en la época moderna. Sus impresionantes logros hicieron que muchos pensadores comenzaran a creer que para todo problema humano importante había una solución técnica, objetiva y universal, capaz de acabar de raíz con el peligroso germen del anarquismo moral o político. «Un caso especial de esto —dice Putnam— es el desarrollo del movimiento socialista decimonónico en una dirección particular, una dirección fuertemente influenciada por la idea de Karl Marx de que él había llevado al socialismo de su fase «utópica» a la «científica».» (1994a, p. 84-5)

El impulso moderno a sucumbir al cientificismo es similar al que desde mucho antes ha desperdado el deseo de contar con una gran síntesis metafísica de toda la realidad; es decir, una gran Teoría que «represente» dicha realidad en forma cabal y completa. En este sentido, Putnam ha escrito recientemente, criticando las ambiciones de la Ontología, en especial de la variedad realista metafísica, que toda «la idea de que el *mundo* dicta una única manera «verdadera» de dividir el mundo en objetos, situaciones, propiedades, etc., es un ejemplo de parroquianismo filosófico.» (2004, p. 51) Algo parecido podría haber dicho Putnam de la pretensión de cubrir, bajo una misma carpa de principios morales universales, la pluralidad y complejidad de situaciones del mundo real:

«Incluso Kant [explica Putnam], quien a menudo es considerado *el* gran representante del tipo de teoría ética que busca establecer reglas morales universales, era bien consciente de que lo que él llamaba «la ley moral» no podía ser aplicada a situaciones concretas sin la ayuda de lo que él mismo llama «madre perspicacia», y la «madre perspicacia» o «buen juicio» no es algo que pueda ser reducido a un algoritmo.» (2004, p. 4)

La omnipresencia de intereses humanos en cualquier asunto o problema de relevancia práctica no significa para Putnam, siguiendo lineamientos establecidos por Dewey, claudicar a un subjetivismo

4. En ese mismo lugar, Putnam atribuye a su colega Sydney Morgenbesser la diferenciación entre esas dos expresiones.

desenfrenado. La respuesta de Putnam a las acusaciones de relativismo encubierto que su enfoque sobre los valores, por ejemplo, a veces despierta, es que tales críticas generalmente parten de una noción imposible e incoherente —dados sus antecedentes realista-metafísicos— de Objetividad absoluta. A partir de ella se cree que la investigación ética, para merecer estatus «científico», debe situarse más allá de todo interés y todo compromiso, y mirar el curso de los acontecimientos desde algo así como el «ojo de Dios». Por el contrario, subraya Putnam, la inutilidad de dicha imagen se pone de manifiesto cuando comprobamos que en nuestras vidas admitimos que «hay creencias más o menos garantizadas sobre las contingencias políticas, sobre las interpretaciones históricas, etc.», sin que en ningún momento sintamos la necesidad de asumir la posición de espectadores desinteresados de la historia. (Cf. Putnam 1994c, p. 138)

Putnam cree que la fatídica idea de que el ser humano sería capaz de ver y juzgar los sucesos desde ningún lugar, ha mantenido empantanada a la discusión ética en búsquedas estériles de principios incondicionales, supuestamente válidos en todo contexto y aplicables a todo tipo de problemática moral. En contra de dicha noción no humana de objetividad, Putnam afirma que debería discutirse más bien en torno a una «objetividad humanamente hablando», la objetividad de lo que es objetivo desde el punto de vista de nuestra práctica mejor y más reflexiva.» (1994a, p. 177).

Lo que la ética pragmatista putnamiana suprime no es, entonces, algo así como la objetividad a secas, sino solo una cierta visión parcial, distorsionada, de los medios disponibles al ser humano para llegar a un acuerdo sobre lo que es posible considerar como objetivo en contextos determinados. Nada de esto amenaza la existencia de criterios de concordancia o amarra la búsqueda de aquellas —según la expresión de Dewey— «resoluciones objetivas de situaciones problemáticas». Es decir, resoluciones aplicables a problemas concretos, espacio-temporalmente situados, y no respuestas «absolutas», fuera de un contexto bien delimitado, a problemas ubicados más allá de toda perspectiva particular. (Cf. Putnam 1990, p. 178) Más bien, Putnam apuesta por lo que él denomina «relativismo objetivo» de Dewey: «Ciertas cosas son correctas —*objetivamente correctas*— en ciertas circunstancias, e incorrectas —*objetivamente incorrectas*— en otras, y la cultura y el entorno constituyen las circunstancias relevantes.» (1988, p. 164)

Putnam insta a considerar de qué modo el pragmatismo constituye una amplia perspectiva teórica cuyo inherente pluralismo no debe equipararse al relativismo cultural o ético. Lo que él propone se asemeja en espíritu a las reflexiones de otro autor que, bien que ajeno a la tradición pragmatista propiamente dicha, no deja de presentar interesantes coincidencias con algunas de sus ideas, Isaiah Berlin. Berlin también defiende, asegura Putnam, una forma de pluralismo que en modo alguno puede tacharse de ingenua. (Cf. Putnam 1994a, p. 193) A Putnam le interesa sobre todo resaltar una coincidencia fundamental con el enfoque anti-dogmático de Berlin: defender el pluralismo cultural no compromete a aceptar como igualmente bueno o deseable *todo* tipo de ideales, valores o formas de vida. La inexistencia de algo así como estándares de «evaluación cognoscitiva y moral absolutos» no significa que el pragmatista aconseje irse al otro extremo, y afirme que esa situación imposibilita cualquier acuerdo racional entre estándares o marcos conceptuales rivales.⁵

5. La frase «estándares de evaluación cognoscitiva y moral absolutos» se recoge de L. Olivé. En una vena pragmatista —que él llamaría tal vez «pluralista»— muy similar a la de Putnam, explica ese autor: «Ante una controversia cognoscitiva o moral, las partes pueden encontrar estándares aceptables para todos; y éstos, aun sin ser válidos de manera absoluta, tampoco serán exclusivamente relativos a alguno de los sistemas conceptuales de los que partió cada una de las partes. Esos estándares pueden considerarse neutrales con respecto al asunto cognoscitivo o moral en cuestión, y su aplicación puede ser en interés de ambas partes. Ésta es la diferencia entre estándares *absolutos* y estándares *neutrales* en lo que toca a dos puntos de vista diferentes.» (1999, p. 176)

La noción pragmatista putnamiana de florecimiento humano no supone la existencia de un rígido catálogo de excelencias y virtudes, al que la humanidad deba amoldarse a toda costa. Más bien, con dicha idea Putnam se refiere a todo un proceso, continuo y tenaz, democráticamente constituido, de *mejora de las capacidades humanas en todos los niveles de realización o satisfacción personal y social*. Como es obvio, esto requiere que cada sociedad concreta atienda a la satisfacción de condiciones materiales mínimas de existencia: comida, techo, trabajo y salario dignos, salud física y mental, un medio ambiente físico y cultural estimulante y sano, etc. La discusión sobre ese tipo de necesidades y los mejores medios para satisfacerlas supone, para Putnam, un compromiso por fortalecer lo que tanto él como Dewey consideran la plataforma necesaria para ello, el sistema democrático moderno.

Lo que a Putnam más le atrae de la defensa deweyana de la democracia es lo que él llama la «*justificación epistemológica de la democracia*» que Dewey habría llevado a cabo. La tesis central de dicha justificación dice que «la democracia no es sólo una forma de vida social entre otras formas factibles de vida social: es la condición previa para la aplicación plena de la inteligencia a la solución de los problemas sociales.» (1994b, p. 247) Putnam comparte con Dewey la creencia de que no es necesaria base metafísica alguna para defender la superioridad política de la democracia y la sociedad abierta: «La base de instituciones democráticas tan fundamentales como la libertad de pensamiento y expresión se deriva, para Dewey, de los requisitos del procedimiento científico en general: el flujo sin impedimentos de información y la libertad de presentar y criticar hipótesis.» (1994b, p. 257)

No existe una «esencia» o una «Forma» de la democracia aguardando ser revelada por el poder de la razón. Apunta Putnam:

«El dilema al que se enfrentaban los defensores clásicos de la democracia se planteaba porque todos ellos presuponían que ya conocíamos nuestra naturaleza y capacidades. En cambio, Dewey considera que no sabemos cuáles son nuestros intereses y necesidades ni de qué somos capaces hasta que no nos metemos realmente en política. Un corolario de este punto de vista es que no puede haber una respuesta definitiva a la cuestión de cómo deberíamos vivir, la cual ha de estar sujeta, por tanto, a un proceso constante de examen y experimentación. Ésta es la razón de que necesitemos la democracia.» (1994b, p. 258)

Con arreglo a lo anterior, Putnam llega a la conclusión que Dewey ha elaborado una idea más adecuada y fecunda que otras sobre la actualidad y necesidad de la labor filosófica. Escribe Dewey:

«La tarea fundamental de la filosofía es aclarar, liberar y ampliar los bienes inherentes a las funciones de la experiencia generadas naturalmente. No tiene ninguna obligación de crear un mundo de «realidad» *de novo* ni de hurgar en los secretos del Ser ocultos al sentido común y a la ciencia. No tiene ningún caudal de información o cuerpo de conocimientos peculiarmente suyo (...) Su misión es aceptar y utilizar con determinado fin el mejor conocimiento que haya en el momento y lugar donde se encuentre. Y este fin es la crítica de las creencias, instituciones y políticas desde el punto de vista de su relación con el bien (...) [La filosofía no] tiene la autoridad mosaica ni evangélica de la revelación confiada a ella. Pero tiene la autoridad de la inteligencia, de la crítica de estos bienes comunes y naturales.» (Cit. en Putnam 1994b, 256-7)

En un texto reciente, Putnam reitera —resumiendo a la vez su posición personal— que ningún ideal de florecimiento humano puede concebirse de forma del todo independiente de la intervención política inmediata para la resolución de conflictos concretos. Pero además, la alianza entre ideal ético y estrategia política supone el robustecimiento de una democracia pluralista y tolerante. A propósito del enfoque político de Dewey, acota Putnam:

«La posición de Dewey, la posición que defiendo, es que es posible tener lo que podríamos llamar una democracia deliberativa, una democracia en la que la gente delibere en forma conjunta no sobre cuestiones filosóficas abstractas (p. e., si es que el kantismo o el utilitarismo o el platonismo está en lo correcto – los pragmatistas rechazan todo el intento de basar la ética en cualquiera de esas opciones metafísicas tradicionales), sino sobre la forma más inteligente de resolver problemas políticos, económicos y sociales ubicados. Tal deliberación, creemos, puede conducir a aseveraciones justificadas – no, nótese, a verdades eternas a priori.» (Cit. por Groarke & Groarke, p. 45)

IV. Comentarios finales

En sus reflexiones sobre la ética desde un punto de vista pragmatista, Putnam esboza una imagen de dicho campo filosófico más congruente con las necesidades y proporciones humanas que otros enfoques teóricos más ambiciosos. Tomando la inspiración primordialmente del pragmatismo deweyano y su idea de una primacía de la práctica, Putnam propone sustituir —o al menos dejar en segundo plano— la búsqueda filosófica de principios teóricos (casi) inmunes a la crítica, a favor de la exploración de maneras eficaces de enfrentar y resolver aquellos problemas concretos que amenazan la consecución de una vida digna, y que se interponen en el arduo proceso de perfeccionamiento de las instituciones democráticas.

Si se quisiera valorar el aporte putnamiano a la ética a la luz de la conocida división de sus modalidades como disciplina descriptiva, normativa y metaética, habría que decir que el interés de Putnam se concentra en las dos últimas, es decir, en las funciones de crítica y autocritica, pero ambas de manera unificada. Esto es así, por cuanto para el punto de vista pragmatista de Putnam la crítica a formas vigentes de moralidad se entrelaza con el análisis de formas también reinantes —a veces enrevesadas— de expresar argumentos y distinciones morales, como es el caso de todo el lenguaje relativo a las presuntas dicotomías insalvables entre hechos y valores, o entre valores y normas.

Al cabo, sin embargo, lo que mayormente mueve a la reflexión ética a Putnam no es la controversia, a la postre de interés solo académico —lo cual no quiere decir ilegítimo—, entre construcción o deconstrucción del discurso teórico, sino la necesidad de religar la abstracta meditación filosófica con la esfera que Hume llamara de la «vida ordinaria». Ésta se identifica, recogiendo palabras del filósofo escocés, con aquel ámbito de «grosera mixtura terrestre», en el que vivimos y sufrimos en compañía de nuestros semejantes. (Cf. Hume 1998, p. 381) Putnam podría hacerse eco de las resonancias pragmatistas en las siguientes palabras que Hume escribe en un trabajo posterior:

«Y aunque la verdad filosófica de una proposición no depende en modo alguno de su tendencia a promover los intereses de la sociedad, sería desafortunado el que un hombre ofreciera una teoría que, por muy verdadera que fuese, él mismo confesara que lleva a prácticas peligrosas y perniciosas.» (1993, pp. 163-4)

Tanto en las reflexiones morales de Hume como en las de Putnam, puede encontrarse un sano recordatorio no solo de los límites y posibilidades de la indagación ética, sino también de la importancia de integrarla a la esfera más apremiante e inmediata de aquellas necesidades básicas, cuya insatisfacción coarta la consecución individual y social de la eudaimonía. En el siguiente pasaje, Putnam resume de modo ejemplar sus intenciones éticas y el espíritu pragmáticamente ecléctico, y, por qué no, también humeano, que las anima:

«Si podemos mejorar la manera en que lidiamos con males específicos [como] el hambre, la violencia y la desigualdad que echan a perder nuestro mundo, no necesitamos decepcionarnos si no podemos extraer de nuestros [tratos con la realidad] un libro de texto con verdades éticas universales, que pueda guiar infaliblemente a todas las futuras generaciones.» (2004, p. 31-2)

Bibliografía

- Bernstein, R. J. (1992): «The Resurgence of Pragmatism», *Social Research*, 59 (4). (Consultado a través de EbscoHost, no incluye números de página).
- Groarke, L. & L. Groarke (2002): «Hilary Putnam on the End(s) of Argument», *Philosophia*, Vol. 69, pp. 41-60.
- Hume, D. (1998): *Tratado de la naturaleza humana* [1739/40]. Madrid: Tecnos, 3ra. ed.
- (1993): *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olivé, L. (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, H. (2004): *Ethics without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1994a): *Words and Life*. Ed. by J. Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1994b): *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1994c): *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.
- (1990): *Realism with a Human Face*. Ed. by J. Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1988): *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin.
- Rosales Rodríguez (2002): «Ciencia y cientificismo según Putnam», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL (101), 2002, pp. 13-25.

